



جایگاه هویت بر خواسته از انقلاب اسلامی با تأکید بر الگوی اسلامی رهبری حضرت امام خمینی(ره)

روح‌الله علیزاده^۱، علی صالحی فارسانی^۲، مصطفی پنداشته‌پور^۳

۳۵

دوره ۱۳، شماره ۳، پیاپی ۳۵
پاییز ۱۴۰۴

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳-۱۲-۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴-۰۸-۲۶

صص: ۱۷۵-۱۹۰

شابا چاپی: ۵۵۹۹-۲۳۲۲

رتبه علمی

ب

بررسی صحت گواهی در:
JOURNALS.MSRT.IR

چکیده

پیش از انقلاب اسلامی، حکومت پهلوی با تکیه بر سیاست‌های شبه‌مدرنیستی، موجب نارضایتی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در میان اقشار مختلف جامعه ایران شد. این سیاست‌ها باعث بیگانگی مردم از نهادهای حاکم و افزایش احساس ناامیدی شد؛ شرایطی که زمینه‌ساز پذیرش گفتمان نجات‌بخش جدیدی گردید. در این بستر، امام خمینی(ره) با تکیه بر اندیشه‌های دینی و سنتی و در عین حال با نگاهی متجددانه، توانست هویت‌های جدیدی خلق کرده و مسیر انقلاب اسلامی را هموار سازد. از این منظر مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد کیفی، در صدد پاسخگویی به این پرسش اصلی است که زمینه‌های هویت‌ساز اندیشه‌های متجددانه امام خمینی(ره) در وقوع و تثبیت انقلاب اسلامی چه بوده است؟ نتایج تحقیق، تحت تأثیر منظومه فکری متجددانه امام خمینی(ره) نشان خواهد داد: نخست، هویت مقاومت در مردم ایران در واکنش به سیاست‌های مدرن‌نمای پهلوی شکل گرفت؛ هویتی که در برابر ایدئولوژی مسلط ایستادگی کرد. دوم، با توجه به اقبال و فراگیری سنت و مذهب در ایران، هویت اسلامی در زمان محمدرضاشاه به هویت برنامه دار در تقابل با رژیم پهلوی تعین یافت. در این فرآیند، امام خمینی(ره) با بهره‌گیری از الگوی اسلامی حکومت‌داری، توانست جایگزینی هویتی برای نظم موجود ارائه دهد. در نهایت، نشان داده می‌شود که امام خمینی(ره) با اتکا به الگوی اسلامی مبتنی بر پیوند میان دین، مردم و ساختار سیاسی، توانست هویتی مشروعیت‌بخش برای جمهوری اسلامی ترسیم کرده و از طریق نزدیک کردن بدنه دولت با مردم، در جهت تثبیت انقلاب اسلامی ایران اقدام نماید.

واژگان کلیدی:

امام خمینی(ره)، هویت مقاومت، هویت مشروعیت‌بخش، الگوی اسلامی ایرانی، تثبیت انقلاب اسلامی.

۱. دانشجوی دکترای علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول). ali_salehi62@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران



مقدمه

در طول چند دهه گذشته، مفهوم هویت یکی از موضوعات اصلی در توسعه نظری و تجربی روانشناسی اجتماعی و جامعه شناختی بوده است. این علاقه پایدار به مفهوم هویت، بر اساس اهمیت اولیه درک افراد در تعامل اجتماعی و در جامعه تعبیه شده است. به طور کلی، هویت به مجموعه مشترکی از معانی است که افراد در نقش های خاص در جامعه (به عنوان مثال هویت نقش والدین، کارگر، همسر یا معلم)، به عنوان اعضای گروه های خاص در جامعه (به عنوان مثال، یک کلیسا، باشگاه کتاب)، و به عنوان افرادی که دارای ویژگی های خاصی هستند و آنها را از دیگران منحصر به فرد می کند (به عنوان مثال، یک هویت فرد ورزشی یا هنری). بنابراین، مردم دارای هویت های بسیاری هستند (Stets and Serpe, 2013: 31). وقتی صحبت از هویت می شود، بافت فرهنگی، اجتماعی و زمینه سیاسی تعیین کننده می شوند. هویت ساخت معناست، معنای کنش های کنشگران اجتماعی بر روی صفات اجتماعی است (Castells, 2000: 5-6). در این راستا، می توان به نقش تعیین کننده جهان، در پرورش و ساخت هویت های مقاومت در برابر ارزش های مسلط اذعان داشت. به ویژه آنکه در فرآیند جهانی شدن، بخش بزرگی از مردم که از نظر اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در سراسر جهان محروم هستند، خود را در ارزش های پیروزمندانه فاتحان جهان وطن نمی شناسند. بنابراین آنها به دین خود به عنوان منبع معنا و احساس مشترک در مخالفت با نظم جدید روی می آورند. دستور جدیدی که نه تنها نمی تواند به نفع بیشتر فقرا روی کره زمین باشد، بلکه آنها را نیز از ارزش های خودشان محروم می کند (Castells, 2010 b: xxi). در این مقاله در صدد هستیم تا با بهره گیری از چارچوب نظری هویت امانوئل کاستلز و اندیشه های متجددانه امام خمینی(ره)، نسبت به سمت گیری اقشار مختلف مردم به منظور مشارکت در انقلاب اسلامی و تثبیت انقلاب اسلامی گام برداشته شود. بدین سان، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که زمینه های هویت ساز اندیشه های متجددانه امام خمینی(ره) در وقوع و تثبیت انقلاب اسلامی چه بوده است؟ از آنجا که ساختن اجتماعی هویت همواره در بستر روابط قدرت صورت می پذیرد، کاستلز در بحث از هویت، میان سه شاکله هویت مشروعیت بخش، مقاومت و برنامه دار تمایز قائل می شود و با توجه به شخصیت پسااحیاتی امام خمینی(ره) به واسطه اندیشه های متجددانه ایشان در چارچوب آزادی اسلامی، اولویت مردم بر دولت، فاصله گرفتن از خط و مشی غالب سنت، نسبی بودن دیدگاه اجتهادی و پیدایش دولت اسلامی، مقاله پیش رو تلاش می کند تا به تحلیل وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و تثبیت آن در دوران جمهوری اسلامی ایران بپردازد. موضوعی که تاکنون از این منظر به انقلاب اسلامی نگریسته نشده است و نوآوری پژوهش حاضر را با ترسیم یک مدل نشان خواهد داد.

۱- چارچوب نظری: نظریه هویت امانوئل کاستلز

نظریه ها در پژوهش های سیاسی - تاریخی دست کم دارای پنج نقش متنوع هستند. به طوری که نظریه ها می توانند به عنوان راهنمایی برای انتخاب داده های پژوهش، به عنوان هدف پژوهش، به عنوان ابزار پژوهش، به عنوان موضوع مورد مناقشه پژوهش و در نهایت به عنوان پیکربندی تعلیلی پژوهش عمل کنند (حاتمی، ۱۳۹۵: ۱۲۶-۱۴۱). مقاله حاضر در صدد است تا با بهره گیری از آموزه های نظری هویت کاستلز و به واسطه آموزه های تجدد گرایانه امام خمینی(ره) که توانست هر یک از اقشار مختلف جامعه را به خود جذب کند، از منظری جامعه شناسانه و اندیشه ای به تحلیل وقوع و تثبیت انقلاب اسلامی بپردازد. با توجه به نقش های سه گانه هویت در اندیشه کاستلز که شاکله اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد، توانست در انتخاب داده های تاریخی با توجه به اندیشه های امام خمینی(ره) راهنمای مناسبی باشد. دوم آنکه، پژوهش حاضر نشان داده است که با تمسک بر شاکله سه گانه



نظریه هویت، توانستیم در جهت عملیاتی کردن شرایط وقوع و تثبیت انقلاب اسلامی ایران، گام برداریم و از این جهت به قدرت تعمیم آن از طریق اندیشه های امام خمینی (ره) پی ببریم. در طول چهار دهه گذشته، مفهوم هویت یکی از موضوعات اصلی در توسعه نظری و تجربی روانشناسی اجتماعی و جامعه شناختی بوده است (Stets and Serpe, 2013: 31). به طور کلی، در علوم اجتماعی، هویت را فرآیند ساخت معنا بر اساس یک ویژگی فرهنگی که مردم را قادر به یافتن معنی آنچه در زندگی خود انجام می دهند، تلقی می کنند. به راحتی می توان در مورد این واقعیت توافق کرد که از منظر جامعه شناختی، همه هویت ها ساخته می شوند. مسئله واقعی این است که چگونه، از چه چیزی، توسط چه کسی و برای چه ساخته می شوند. وقتی صحبت از هویت می شود، بافت فرهنگی، اجتماعی و زمینه سیاسی تعیین کننده می شوند (Castells, 2000: 5). در واقع، هویت ها در گستره ای از تاریخ، جغرافیا، زیست شناسی و نهادهای تولید از طریق حافظه جمعی، تخیلات شخصی، دستگاه های قدرت و افشاگری های مذهبی ساخته می شوند. اما افراد، گروه های اجتماعی و جوامع همه این مواد را پردازش می کنند و معنای آن ها را بر اساس تعیین های اجتماعی و پروژه های فرهنگی که ریشه در ساختار اجتماعی و در چارچوب فضا یا زمان آنها دارند، بازآرایی می کنند (Castells, 2010 b: 7). در این راستا، کاستلز در نظریه خود، سه نوع هویت را متمایز می کند که به صورت تجربی به عنوان هویت های جمعی مشاهده می شود (Castells, 2010 a: 94). هویت هایی که در روابط قدرت تشخیص داده می شود (Watson, 1997: 134). این سه نوع هویت از نظر ذهنی با هم تفاوت دارند، اما این یک فرض اشتباهی است، چون به یکدیگر متصل هستند و عبور از یکی به دیگری می تواند اتفاق بیفتد (Castells, 2010 a: 95). یکی از اهداف اولیه تئوری هویت این است که مشخص کند، چگونه معانی به انواع مختلف هویت ها متصل می شوند. به طور خاص، نظریه پردازان هویت بر این موضوع تمرکز می کنند که چگونه هویت ها با توجه به احتمال وارد شدن به موقعیت ها و اهمیت آن ها). یا اهمیت آنها برای افراد و همچنین چگونگی ارتباط هویت ها با عملکرد نقش (یا رفتار)، تأثیر (احساسات)، سلامت جسمی و روانی (مانند استرس، اضطراب و افسردگی)، خودپنداره (مانند عزت نفس، خودکارآمدی، و خود اصالت) و ساختار اجتماعی به یکدیگر مربوط می شوند (Stets and Serpe, 2013: 31)

نوع اول هویت مشروعیت بخش، در «نهادهای مسلط جامعه» آشکار می شوند که کاستلز آن را «جامعه مدنی» می نامد (Calabrese, 1999: 176). به منظور گسترش و عقلانی کردن سلطه خود در مقابل بازیگران اجتماعی (Castells, 2010 b: 8) توسط نهادها و به ویژه از سوی دولت ساخته می شود (Castells, 2010 a: 94). تعریف وی از مفهوم جامعه مدنی به آنتونیو گرامشی (۱۹۷۱) نسبت داده می شود. چنین هویت هایی توسط کلیساها، اتحادیه های کارگری، احزاب سیاسی، تعاونی ها و انجمن های مدنی ایجاد می شوند. دسترسی مشروع به قدرت دولتی که جامعه مدنی می تواند از آن برخوردار باشد، «با ایجاد امکان تصرف دولت بدون حمله مستقیم و خشونت آمیز، آن را به یک منطقه ممتاز تغییر سیاسی تبدیل می کند» (Calabrese, 1999: 176). این نوع هویت، بر اساس رابطه دولت و قانون اساسی و از طریق عناصر کلیدی چندفرهنگی و چند قومیتی معنا پیدا می کند.

نوع دوم هویت، چیزی است که از آن با عنوان «هویت مقاومت» یاد می شود. این هویت در یک اجتماع انسانی تشکیل خواهد شد (Watson, 1997: 134) که احساس کنند، از نظر فرهنگی طرد شده یا از نظر اجتماعی یا سیاسی به حاشیه رانده شده اند، معنا پیدا می کند (Castells, 2010 a: 95). هویت مقاومت، معمولاً با استفاده از مواد به ارث رسیده تاریخ (خدا، ملت،



قومیت، محل) ساخته می‌شوند و اهمیت خود را در تعارضات اجتماعی و سازماندهی اجتماعی جهان تشدید کرده است. (Castells, 2010 b: xxvi). به بیانی دیگر، هویت‌های مقاومت، شکل‌گیری‌های اجتماعی-فرهنگی دفاعی هستند و محصول بیگانگی و رنجش نسبت به نهادها و ایدئولوژی‌های مسلط جامعه محسوب می‌شوند (Calabrese, 1999: 177). این نوع هویت با تمسک به پیشینه تاریخی، شکل‌هایی از خودشناسی است که افراد را برای مقابله با نظامی که تابع ساختار است، آماده می‌کند. این همانی است که از آن به عنوان هویت ملی یاد می‌شود (Castells, 2010 a: 95). بدین ترتیب سنگرهای مقاومت و بقا بر روی مبانی اصولی متفاوت یا مخالف اصولی که در آن نهادهای جامعه نفوذ کرده‌اند، ایجاد می‌شود (Calabrese, 1999: 177) که در نهایت منجر به تشکیل اجتماع خواهد شد (Watson, 1997: 134)

سپس در یک روند موازی، شاهد توسعه هویت برنامه دار با هدف تغییر جامعه از طریق معرفی مجموعه‌های جدیدی از ارزش‌ها می‌باشیم و موضوعات جدید را تولید می‌کنند (Watson, 1997: 134). این نوع هویت، سوژه‌هایی را تولید می‌کند. در این مورد، ساخت هویت برنامه دار از زندگی متفاوت است، شاید بر اساس یک هویت سرکوب شده، اما در حال گسترش به سمت دگرگونی جامعه (Castells, 2010 b: 10). در این رابطه، «زمانی که کنشگران اجتماعی، بر اساس هر گونه مواد فرهنگی در دسترسشان، هویت جدیدی بسازند که موقعیت خود را در جامعه بازتعریف کند و با این کار، به دنبال دگرگونی ساختار کلی اجتماعی باشند»، این هویت تعیین می‌یابد (Calabrese, 1999: 177). در واقع، پویایی هویت‌ها در این توالی نشان می‌دهد که از دیدگاه نظریه اجتماعی، هیچ هویتی نمی‌تواند یک جوهر باشد و هیچ هویتی فی‌نفسه مترقی نیست یا ارزش قهقراپی خارج از بافت تاریخی آن ندارد. به طور کل، هویت‌هایی که به عنوان مقاومت شروع می‌شوند ممکن است هویت برنامه دار را القا کنند و همچنین ممکن است، در طول تاریخ، در نهادهای جامعه مسلط شود، در نتیجه تبدیل به هویت‌های مشروعیت‌بخش می‌شوند تا تسلط خود را تقویت کنند (Castells, 2010 b: 8). با توجه به سه گانه کاستلز از هویت‌ها، به نظر می‌رسد که هویت برنامه دار، در صورتی که هدفشان تصرف یا تغییر قدرت دولتی باشد، یا زمانی که چشم‌انداز ایجاد یک دولت جدید وجود داشته باشد، می‌توانند پایه‌های جامعه مدنی را تأمین کنند (Calabrese, 1999: 177)

از مباحث نظری چنین برمی‌آید که وقوع و تثبیت انقلاب اسلامی متأثر از سیاست‌ها و خط‌مشی‌های رژیم پهلوی و مشتمل بر هویت‌های سه گانه مقاومت، برنامه دار و مشروعیت‌بخش بوده است. چرا که مردم در طی سال‌های متمادی با چالش‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زیادی مواجه شده بودند. در این راستا، با توجه به پیشینه تاریخی و غرور ملی، شاهد ایستادگی اقشار مختلف مردم ایران تحت رهبری امام خمینی (ره) بوده ایم که هویت مقاومت را در قبال رژیم پهلوی تداعی می‌بخشید. تا آنجا که اندیشه‌های متجددانه امام خمینی (ره) توانست با رهگیری خواسته‌های مردم، موضوعات جدیدی را در قالب برنامه، به منظور سرنگونی نظام استبدادی طرح ریزی نماید که با استقبال عمومی مواجه شد. با این وجود، بعد از پیروزی انقلاب نیز با ظهور هویت انقلابی-اسلامی توانست در تثبیت انقلاب اسلامی گام بردارد. در این زمینه به گونه‌ای پیش رفت که به دلیل مکانیسم و سازوکارهای تعبیه شده با مقبولیت مردم ایران همراه شد و توانست هویت مشروعیت‌بخش را در جمهوری اسلامی ایران به ارمغان آورد.

۲- کیفیت زمامداری و سیاست‌های پهلوی دوم



شاه جدید همچنین بقای سیاسی خود را مدیون کودتای ۱۳۳۲ بود که توسط ایالات متحده صورت گرفت (Eisenstadt, 2011: 1). رژیم شاه با حمایت دولت آمریکا به شدت تحت تأثیر سیاست های غربی خود قرار گرفت و به همین دلیل تمایل خود را به مدرن سازی و سکولاریزاسیون نشان داد و در نتیجه باعث ایجاد نارضایتی و بی ثباتی شدید در بین مردم شد. (Sharma and Aravind, 2014: 1). رابرت لونی در کتاب ریشه های اقتصادی انقلاب ایران می گوید که رژیم هیچ توجهی به استراتژی های توسعه، رابطه بین اهداف و برنامه ها و مشکلات ناشی از تورم نداشت. و برنامه های توسعه گسترده و یکپارچه آن بحرانی را ایجاد کرد که به توزیع نابرابر درآمد و نارضایتی توده ها ختم شد (Haghighat, 2000: 248). به طوری که، درآمدهای نفتی به دولت کمک کرد تا کنترل خود را بر بخش کشاورزی گسترش دهد، با سیاست های تخیلی برای «مدرن سازی» قمار کند و کاهش جمعیت بخش روستایی را تشویق کند (Katouzian, 1978: 367). دانشجویان و فارغ التحصیلان قشرهای متوسط رو به پایین، عمدتاً در رشته های علوم کاربردی و مهندسی، خود را از حضور در رده های بالای جامعه غرب زده و مناصب عالی دولتی محروم می دیدند. علاقه طبقاتی آنها به دست آوردن قدرت و ورود به نظام سیاسی، بالا رفتن از نردبان اجتماعی و پایان دادن به جو فرهنگی موجود بود. انگیزه طبقه متوسط جدید هم سیاسی و هم اخلاقی بود. بسیاری از اعضای آن - از جمله زنان طبقه متوسط که اخیراً بسیج شده اند و نقش برجسته ای در تظاهرات ضد شاه داشتند - خواهان حضور در جامعه سیاسی بودند. آنها رژیم پهلوی را مستبد و ناعادل می دانستند و اسطوره انقلاب را پذیرفتند. اما باید توجه داشت که قدرت اسطوره سیاسی انقلاب باعث شد طبقه متوسط جدید به ویژه زنان به جنبش انقلابی اسلامی در واقع برخلاف منافع طبقاتی خود بپیوندند (Arjomand, 1986: 401-402). در نتیجه تغییرات ناشی از بالسطلاح مدرنیزاسیون، طبقه کارگر و روشنفکر به طور سیستماتیک، از سازمان هایی که به هر طریقی آنها را نمایندگی می کردند، مانند انجمن های حرفه ای، اتحادیه های کارگری، روزنامه های مستقل، و احزاب سیاسی حذف شدند. در همان زمان، اصلاحات ارضی افراد سرشناس روستایی را که برای قرن ها بر دهقانان و قبایل خود کنترل می کردند، تضعیف کرده بود. اصلاحات ارضی در عوض تعداد زیادی کشاورز مستقل و کارگران بدون زمین تولید کرده بود که می توانستند به عاملان تغییر سیاسی تبدیل شوند (Abrahamian, 2008: 139). در این راستا، مدرنیزاسیون مقتدرانه پهلوی، نه تنها جمعیت شهری را متمایز کرد و گروه های اجتماعی جدیدی ایجاد کرد، بلکه منجر به مهاجرت گسترده از روستاها به شهرها شد. مهاجرت بی رویه و سریع به شهرها، حلبی آبادهایی را ایجاد کرد که مملو از مردمی بودند که نه در بازار کار معمولی پذیرفته می شدند و نه در شهرها. آنها «مردم منطقه بیرونی» و تحت حملات مداوم مقامات شهرداری بودند. در روستاها که چیزی برایشان باقی نمانده بود و نتوانستند به محل اصلی خود برگردند و در شهرها نیز پذیرفته نشدند (Kamali, 1997: 188). در سال ۱۳۴۲، شاه «انقلاب سفید» خود را آغاز کرد، مجموعه ای از اصلاحات گسترده با هدف مدرن سازی و غربی کردن ایران. در حالی که این اصلاحات باعث رشد سریع اقتصادی شد، اما منجر به جابجایی اجتماعی، شهرنشینی سریع و پذیرش عادات و آداب و رسوم غربی توسط نخبگان حاکم شد که عناصر سنتی و مذهبی را در جامعه ایران بیگانه کرد. اصلاحات همچنین تهدیدی برای تضعیف پایه های اقتصادی و تأثیر نهاد روحانیت ایران و بیگانگی روحانیون از رژیم بود. برنامه های مدرن سازی شاه مستلزم حضور خارجی گسترده ای شامل ۹۰۰۰ تکنسین و مستشار نظامی آمریکایی و ۶۰۰۰۰ کارگر خارجی و مردان تجاری (بیشتر آنها آمریکایی) بود. حضور فراگیر این کارگران خارجی - که اغلب دستمزدهای بسیار



بیشتری نسبت به همتایان ایرانی خود دریافت می‌کردند - باعث ایجاد نارضایتی شد و حساسیت‌های ملی‌گرایانه و مذهبی را تداعی بخشید (Eisenstadt, 2011: 2).

از این رو، اقلشار مختلف مردم، انقلاب سفید را تهدید بزرگی برای موجودیت آنها در جامعه می‌دانستند. مثلاً علما این برنامه را قدرت‌نوسازی می‌دانستند که می‌تواند اختیاراتشان را کاهش دهد، بازاریان انقلاب سفید را نشانه مداخله دولت در تجارتشان و تهدید خودمختاری خود می‌دانستند و مالکان آن را تهدیدی برای زمین‌داریشان می‌دانستند. سپس در جبهه ملی برنامه شاه را مورد انتقاد جدی قرار دادند. پس از آن، نارضایتی جامعه مذهبی از همراهی با بحران اقتصادی و سیاسی، به شورش خرداد ۱۳۴۲ توسط آیت الله روح الله خمینی منجر شد. اما دولت با ابزارهای نظامی با جنبش برخورد کرد که به طرز وحشیانه ای معترضان سرکوب شد. پس از آن امام خمینی به ترکیه و بعداً به عراق تبعید شد و این موضوع باعث ایجاد تظاهراتی در کشور گردید. برای مقابله با این بحران، شاه ساواک (سیا و آژانس امنیتی آموزش دیده توسط اسرائیل) را برای دستگیری و سرکوب همه مردم یا سازمان‌هایی که علیه قدرت او شوریدند، اداره کرد (Fanani, 2012: 4). در طول دهه‌های ۴۰ و ۵۰، شاه از قدرت دولتی و برنامه‌های نوسازی برای حمله به روحانیت شیعه استفاده کرد. اصلاحات ارضی از بالا در دهه ۴۰ بسیاری از روحانیون و همچنین مؤسسات مذهبی را خلع ید کرد و در خدمت قطع روابط روحانیت با طبقه بالای زمین بود. در این راستا، اصلاحات آموزشی، رفاهی و قانونی، رقبای مدرن، حرفه‌ای و دولتی را برای روحانیون شیعه در همه کارکردهای اجتماعی مهم تاریخی خود ایجاد کرد (Skocpol, 1982: 274). به طوری که، مظاهر دینی زیان بزرگی را بر اساس سیاست رژیم پهلوی متحمل شده بود که نمود آن، مراکز و تئاترهای فراگیر متعدد، افزایش تعداد بینندگان تلویزیون، کیفیت پایین تئاتر و برنامه‌های تلویزیونی متأثر از فرهنگ غرب، تعداد بالای مشاوران آمریکایی و گردشگران خارجی، تمایل کم به نمادهای اخلاقی بوده است (Haghighat, 2000: 272). در نگرش سلسله مراتب شیعه، انگیزه‌های سیاسی و اخلاقی، پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. منافع مادی اولیه رهبران روحانی این بود که امتیازات و کارکردهایی را که در نتیجه تمرکز و مدرنیته شدن دولت از دست داده بودند، دوباره به دست آورند. هم رهبران روحانی و هم حوزویان مبارز از نظر اخلاقی از گسترش بی اخلاقی، آزادی خواهی و فرهنگ بیگانه در رژیم پهلوی خشمگین بودند. عامل برانگیزاننده طبقاتی بورژوازی سنتی، احساس محرومیت نسبی ناشی از دستاوردهای عظیم صنعت گران مرتبط با دربار و نیز خشم اخلاقی قابل توجه ناشی از بی توجهی به اسلام و ارزش‌های سنتی، تحت نفوذ فرهنگی بیگانه بوده است (Arjomand, 1986: 402). در سال ۱۳۳۷، شاه نظام پارلمانی را در ایران معرفی کرده بود که دو حزب سیاسی در آن شرکت می‌کردند، اما در سال ۱۳۵۴، شاه نظام تک حزبی را پذیرفت و در نتیجه یک شبه حزب رستاخیز را ایجاد کرد. شاه از رستاخیز به عنوان ابزاری برای اجرای سیاست‌های خود و ایجاد یک نظام سیاسی تک حزبی وفادار به خود استفاده کرد. اعضای حزب از فرصت‌های زیادی برخوردار بودند و مخالفان حزب به عنوان خائن تلقی می‌شدند (Milani, 1988: 124).

حزب رستاخیز به طور همزمان به تشکیلات روحانی حمله کرد. شاه را به عنوان یک رهبر «روحانی» و همچنین یک رهبر سیاسی اعلام کرد و بدین ترتیب به سرزمین مقدس تجاوز کرد. روحانیت را به عنوان «ارتجاع سیاه قرون وسطایی» محکوم کرد. و با اعلام قرار گرفتن ایران در مسیر تمدن بزرگ، تقویم مسلمانان از جمله الگوی خورشیدی رضاشاه را با تقویم شاهنشاهی جدید تکمیل کرد که ۲۵۰۰ سال برای طول فرضی سلطنت ایران و ۳۵ سال دیگر برای محمدرضاشاه در نظر گرفته بود. بنابراین ایران یک شبه از سال ۱۳۵۵ مسلمان به سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی جهش کرد. علاوه بر این، شاه بازرسان ویژه‌ای را برای بررسی دقیق حساب



های موقوفات مذهبی فرستاد (Abrahamian, 2008: 152). هالیدی استدلال می کند که از ویژگی های پهلوی دوم، دولتی دیکتاتور بود که در آن بورژوازی ضعیف بود و به دلیل اینکه کنترل کامل بر درآمدهای نفتی داشت، توانست استقلال خود را از آن طبقه حفظ کند (Hooglund, 1981: 113). با این حال، دولت فقط یک دیکتاتوری معمولی نبود، بلکه یک نظام مطلق و خودسر بود که فاقد مشروعیت سیاسی و پایگاه اجتماعی در کل بود (Katouzian, 2009: 20). تا آنجا که پس از کودتای ۱۳۳۲، شاه به شدت مخالفان خود را تحت تعقیب قرار داد و آزادی سیاسی را محدود و سیاست سرکوب «دولت پلیسی» را دنبال نمود (Salehi, 1988: 10). در چنین شرایطی، در اواخر سال ۱۳۵۶، وخامت اوضاع اقتصادی و ادامه سرکوب، نارضایتی و مخالفت رو به رشد مردم را با رژیم دامن زد. اعتصابات و تظاهرات ضد دولتی گسترده شد و گروه وسیعی از مخالفان اسلامگرا، چپ و لیبرال، شاه را گرد هم آورد. در این میان، اسلام گرایان به رهبری آیت الله خمینی (که اکنون در فرانسه مستقر بود) به عنوان مؤثرترین و سازمان یافته ترین گروه مخالف ظاهر می شدند (Jones et al, 2009: 8).

۳- منظومه فکری متجددانه امام خمینی (ره)

قبل از سقوط رژیم شاه، این «پازل» انقلاب ایران تا حدی بر چشم ناظران غربی بسته بود. همه نشانه‌ها وجود داشت، اما تا حد زیادی تحت تأثیر راهپیمایی‌های عظیم صلح‌آمیز، همبستگی و هم‌صدایی مجازی جامعه برای سرنگونی دولت و قربانی‌های خونی قرار گرفتند. آنها همچنین تحت الشعاع پدیده آیت‌الله روح‌الله خمینی قرار گرفتند، که تک تک سخنانش مورد الهام الهی اکثریت ایرانیان مدرن و سنتی قرار گرفت. این «ایدئولوژی جهش یافته» برتری مهمی نسبت به رقبا داشت و به مثابه یک ایدئولوژی اسلامی توسط امام خمینی (ره) مورد وثوق آحاد جامعه قرار گرفت. در این زمینه، حامد الگار در کتاب ریشه‌های انقلاب ایران نیز از تشیع و رهبری امام خمینی به عنوان تحقق یک سنت و ترویج اسلام به عنوان یک ایدئولوژی یاد می‌کند (Haghighat, 2000: 248).

در این راستا، ایدئولوژی‌هایی که بیشترین تأثیر را دارند، همان ایدئولوژی‌هایی هستند که ریشه در چارچوب‌های فرهنگی غالب و بازآرایی آن‌ها برای انطباق با مسائل امروزی دارند. ایدئولوژی‌ها علاوه بر ارائه قضاوت‌های ارزشی و لباس فضیلت برای انقلابیون، ممکن است شتاب انقلابی را از دو طریق تقویت کنند: اولاً، ایدئولوژی‌های انقلابی معمولاً مبارزه خود را به عنوان یک وضعیت مقدرشده نشان می‌دهند که موفقیت قطعی؛ داشتن تاریخ یا در کنار خدا بودن جزئی از مبانی آن است و پیروزی پیروان آنها را تضمین می‌کند. دوم، ایدئولوژی‌های انقلابی به دنبال پل زدن هستند. در این زمینه، چارچوب‌های فرهنگی متنوع گروه‌های مختلف، زمینه‌ای را برای ائتلاف‌های چند گروهی و بین‌طبقه‌ای به منظور به چالش کشیدن قدرت دولتی فراهم می‌کند (Goldstone, 2001: 155). مطالعات رهبری نشان داده است که دو نوع متمایز وجود دارد و آنها معمولاً باید ترکیب شوند و از طریق یک نفر یا همکاری دو نفر یا بیشتر برای موفقیت انجام شود. جالب اینجاست که این دو نوع رهبری، «مردم‌گرا» و «وظیفه‌محور»، دو بعد حکومت‌داری یا بسیج موفق، یعنی عدالت و اثربخشی را نشان می‌دهند. رهبران مردم‌مدار کسانی هستند که به مردم الهام می‌بخشند، به آنها احساس هویت و قدرت، و چشم‌اندازی از نظم جدید و عادلانه در اطراف ارائه می‌دهند که در این شرایط، پیروان آنها اعتقادات و اهداف آنها را می‌پذیرند. رهبران وظیفه‌گرا کسانی هستند که می‌توانند، استراتژی مناسب را با منابع و شرایط موجود، ترسیم کنند و برای رسیدن به اهداف مشخص، مدیریت موثر و تاکتیک‌های مناسبی را تعیین کنند. در این راستا، رهبر صرفاً مردم‌گرا، توسط پیامبر دینی تجسم یافته است و رهبر صرفاً وظیفه‌محور نیز توسط ژنرال‌های نظامی مشخص



می شود. جنبش‌هایی که فقط رهبری مردم‌محور قوی دارند، ممکن است فداکار اما فرقه‌های کوچک باشند. جنبش‌هایی که رهبری وظیفه‌محور قوی دارند و هیچ دیدگاهی را به منظور تثبیت خود در آگاهی عمومی نمی بینند، شخصیت انقلابی اش به زودی محو خواهد شد (Goldstone, 2001: 157).

این نوآوری ایدئولوژیک که خصلت متجددانه داشت، دارای ویژگی‌هایی چون آزادی اسلامی (احترام به حقوق مردم و مساوی دانستن آنها)، اولویت مردم بر دولت (در چارچوب قانون اساسی و انتخابات)، فاصله گرفتن از خط و مشی مسلط سنت (بی اساس بودن جدایی دین از سیاست)، نسبییت دیدگاه اجتهادی (درک شرایط و وضعیت موجود) و دولت اسلامی (تضمین نهادهای سیاسی در چارچوب جمهوری اسلامی) بوده است. این امر باعث شد که هر طبقه به سمت گزاره‌های عمیق ایدئولوژیک گرایش پیدا کند. در این راستا امام خمینی (رحمه الله) الگوی جدیدی از حکومت متشکل از فقها ارائه کرد. او تفاسیر سنتی شیعیان را که بر تفکیک قدرت سیاسی و مذهبی تأکید داشت، اساساً تغییر داد. او نه تنها خواستار مشارکت علمای شیعه در مبارزات سیاسی علیه شاه بود، بلکه به تصرف قدرت سیاسی و سلطنت آنها توسط امام غایب مشروعیت بخشید. تعبیری که بستری شد برای یک مبنای ایدئولوژیک حیاتی و عمیق برای سرنگونی رژیم پهلوی که مورد اعتماد همه اقشار جامعه تلقی گردید (علویان و ابراهیمی، ۱۴۰۳: ۴۹۶-۴۹۷). در این زمینه، امام خمینی(ره) استدلال کرد که ایدئولوژی سیاسی شیعه در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ دچار دگرگونی قابل توجهی شد. در این زمینه امام خمینی(ره)، اندیشه سیاسی شیعه را بازتفسیر کرد و نظریه بدیع اسلامی درباره دولت را تحت عنوان ولایت فقیه مطرح کرد. ایشان استدلال کرد که قوانین اسلامی در کشور باید به گونه‌ای باشد که در آن روحانیون بر اجرای قوانین اسلامی نظارت داشته باشند. وی صراحتاً اعلام کرد که نهاد سلطنت با اسلام مغایرت دارد و بر ضرورت تأسیس حکومت اسلامی به عنوان یک وظیفه دینی تأکید کرد. به طوری که این «نوآوری ایدئولوژیک» اهداف و راهبردهای اپوزیسیون مذهبی را از اصلاح سیاست‌های دولتی به جایگزینی سلطنت با حکومت اسلامی تغییر داد (Shadmehr, 2012: 1). از نظر گلدستون، رهبری و هدایت در همه انقلاب‌ها یک امتیاز محسوب می‌شود و از رهبر انقلاب اسلامی ایران به عنوان کسی یاد کرد که از حمایت محرومان برخوردار بودند و گروه‌های شهری و دهقانی از آن حمایت کردند (Goldstone, 2009: 32). به طور کل، انقلاب ایران بدون شک شکل مذهبی داشت و نفوذ ایدئولوژی بسیاری از متفکران غربی را به حیرت واداشت و برخی از آنها را وادار کرد تا در آرای خود تفکرات دوم داشته باشند. عملکرد خاص رهبری امام خمینی(ره) و ویژگی‌های معنوی ایشان، باعث شده تا ایدئولوژی دینی تأثیر شگرفی در روند هویت‌یابی افراد داشته باشد که در ذیل به بررسی هریک از آنها خواهیم پرداخت.

۴- هویت مقاومت و عدم تمکین در برابر سیاست‌های شبه مدرنیستی پهلوی

بر اساس دیدگاه کاستلز، هویت زمانی شکل می‌گیرد که افراد برای معنا بخشیدن به زندگی‌شان به عناصر فرهنگی و پیشینه تاریخی خود رجوع می‌کنند (Castells, 2010a: 94). در دوره محمدرضا شاه، وابستگی ایران به نفت و پیوستگی آن به اقتصاد سرمایه‌داری جهانی، آن را به یک دولت رانته تبدیل کرد (Fanani, 2012: 4). هدف شاه برای تبدیل ایران به «تمدن بزرگ»، بیش از آن که بر منافع ملی استوار باشد، متأثر از جاه‌طلبی‌های شخصی و خاندان پهلوی بود. او تلاش کرد ایران را به قدرتی نظامی بدل سازد، که نتیجه آن وابستگی عمیق به تسلیحات آمریکایی و ایفای نقش پلیس خلیج فارس برای آمریکا بود (Ramazani, 2004: 554). این وابستگی و حضور غرب، یکی از محرک‌های اصلی شکل‌گیری مقاومت مردمی و به چالش کشیدن مشروعیت نظم موجود شد (Fanani, 2012: 4).



کاستلز معتقد است که جوامع مذهبی در مواجهه با نظم ناعادلانه جهانی و تغییرات شتابزده، واکنش‌های دفاعی از خود نشان می‌دهند و در این چارچوب، هویت مقاومت شکل می‌گیرد (Watson, 1997: 135). تشیع، با منابع نمادین و تاریخی خود نظیر داستان شهادت امام حسین(ع)، ظرفیت‌های بالایی برای مقاومت در برابر قدرت سیاسی ناعادلانه و مشروعیت‌بخشی به رهبری مذهبی دارد (Skocpol, 1982: 273; Haghghat, 2000: 248). همین مؤلفه‌ها در انقلاب اسلامی نیز نقشی کلیدی ایفا کردند.

تحولات پس از انقلاب سفید و سیاست‌های مدرن‌سازی شتابزده، به بحران‌های هویتی، سرگردانی و اختلال هنجاری منجر شد. طبقات متوسط جدید، مهاجران و اقشار فرودست که از نظم جدید طرد شده بودند، از اواسط دهه ۱۳۴۰ به احیای هویت اسلامی روی آوردند. روحانیت که موقعیتش توسط سیاست‌های شاهانه تضعیف شده بود، به مخالفت صریح با رژیم پرداخت (Sharma & Aravind, 2014: 4). اجرای اصلاحات ارضی و سیاست‌های ضدبازاری، در دهه ۱۳۵۰ موجب شد که رژیم، نه فقط با روحانیت بلکه با طبقه بازار نیز درگیر شود (Skocpol, 1982: 272). این اقدامات، همبستگی سنتی بازار و روحانیت را احیا و تقویت کرد. از سوی دیگر، سیاست‌های شبه‌مدرنیستی پهلوی، فرهنگ سنتی و مذهبی را به حاشیه راند و این امر منجر به تلاش برای بازسازی این فرهنگ به‌شکلی مدرن و مقاوم در برابر دولت شد (Makcey, 1998: 215). این روند به گونه‌ای پیش رفت که بسیاری از اندیشمندان، خیزش مردمی ایران را نوعی واکنش به مدرنیته غربی تفسیر کردند (Benard & Khalilzad, 1984: 13).

در این میان، تشیع به‌عنوان یک ایدئولوژی بومی و مردمی، با سابقه تاریخی مخالفت با قدرت‌های سیاسی، توانست هویتی بدیل در برابر نظم سلطه بر ساخته غرب ایجاد کند (صادق‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۳۷). شبکه‌های اجتماعی سنتی از جمله مساجد، مناسک مذهبی، و ارتباط مستقیم روحانیت با مردم، به سازماندهی مقاومت و انتقال پیام‌های انقلابی کمک کردند. امام حسین(ع) به‌عنوان نماد مقاومت، شاه را به‌مثابه یزید زمانه معرفی کرد و از طریق مناسبت‌های مذهبی نظیر عاشورا، تشییع جنازه‌ها و نماز جمعه، میدان کنش سیاسی گسترش یافت (Skocpol, 1982: 274). همچنین امام خمینی(ره) در تبعید، از طلاب به‌عنوان قهرمانان مقاومت یاد کرد و هرگونه مذاکره با شاه و آمریکا را مردود دانست. او خواهان تظاهرات و گرامی‌داشت چهلم شهدای قم شد، که این فراخوان‌ها به‌سرعت توسط دیگر رهبران مذهبی، بازار و مخالفان بازتولید شد (Kamali, 1997: 182). بدین ترتیب، گروه‌های سنتی از طریق بازسازی فرهنگ مذهبی، به بسیج توده‌ها و شکل‌گیری نوعی اجماع اجتماعی برای انقلاب کمک کردند. در نهایت، هویت مقاومتی مبتنی بر فرهنگ شیعه و سنت‌های تاریخی، در برابر سیاست‌های مدرن‌سازی تحمیلی پهلوی شکل گرفت. این هویت نه فقط در لایه‌های مذهبی بلکه در پیوند با بازار، روشنفکران سنت‌گرا و حتی اقشار سکولار ملی‌گرا گسترش یافت و زمینه را برای پیروزی انقلاب اسلامی فراهم ساخت. هویتی که توانست نظمی متفاوت از نظم سلطه وابسته به غرب را مطالبه و نمایندگی کند.

۵- هویت برنامه دار و وقوع انقلاب اسلامی

در روند انقلابی، گلدستون معتقد است که رهبران اپوزیسیون باید بتوانند خشم و نارضایتی گروه‌های مختلف را - که هر یک اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند- در قالب یک جنبش ملی علیه رژیم حاکم سامان‌دهی و یکپارچه کنند. تحقق این هدف،



مستلزم مهارت‌های خاصی در سطح نخبگان است: از جمله توانایی در تدوین چشم‌اندازی متقاعدکننده از جامعه‌ای مطلوب‌تر، تضعیف مشروعیت رژیم موجود، و سازماندهی اعتراضات گسترده مردمی (Goldstone, 2009: 21). در فرآیند انقلاب اسلامی ایران، توده‌های مردم در ابتدا به طور دقیق نمی‌دانستند که امام خمینی در مخالفت خود با وضع موجود چه هدفی را دنبال می‌کند و چه برنامه‌ای دارد؛ اما با معرفی ایده «حکومت اسلامی»، هدف نهایی مبارزه روشن شد. بدین ترتیب، مردم دانستند که باید به سوی چه مقصدی حرکت کنند، چه میزان مقاومت و استقامت از آن‌ها انتظار می‌رود، و دامنه حرکت باید تا کجا گسترش یابد (حسینیان، ۱۳۸۳: ۶۳۰-۶۳۴). امام خمینی حکومت اسلامی را «وجودی الهی که خداوند به پیامبر سپرده است» تعریف کرد، و معتقد بود که این نوع حکومت می‌تواند هر قانونی را بنا بر مصلحت عمومی معلق یا متوقف سازد (Abrahamian, 2008: 165). این ایدئولوژی جدید، ساختار اجتماعی و سیاسی اسلام را بر پایه عدالت اجتماعی و مقابله با امپریالیسم بازتفسیر کرد. در این چارچوب، دکترین ولایت فقیه نه تنها چارچوب نظری روشنی برای اپوزیسیون اسلامی فراهم ساخت، بلکه آن را به وظیفه‌ای شرعی برای سرنگونی دولت نامشروع و استقرار حکومت اسلامی بدل کرد.

در قیاس با اقدامات پیشین علمای شیعه—همچون میرزای شیرازی در نهضت تنباکو—که بیشتر واکنشی و در برابر اقدامات خاص حکومت بودند، نظریه ولایت فقیه امام خمینی ماهیتی ابتکاری داشت و نخستین بار به گونه‌ای نظام‌مند، اصل مشروعیت سلطنت را زیر سؤال برد و به سود حاکمیت فقه‌ای واجد شرایط اسلامی موضع‌گیری کرد (Mottahedeh, 1985: 223). این تحول ایدئولوژیک موجب شد تا مخالفت با سلطنت نه تنها جنبه‌ای سیاسی، بلکه بُعدی شرعی و دینی نیز بیابد. امام خمینی تأکید می‌کرد که آموزه حکومت اسلامی، ریشه در قرآن، سنت، و روایات معتبر اسلامی دارد و تنها سلطه استعمار و تبلیغات آن مانع از گسترش آن در حوزه فقهی شده است (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۰). از این رو، وی مبارزه برای استقرار چنین حکومتی را نه تنها معجز، بلکه وظیفه‌ای دینی برای مسلمانان دانست. امام در بیاناتی صریح، از نخبگان و مردم خواست تا الگوی حکومت اسلامی را معرفی کنند، فقیه واجد شرایط را به‌عنوان رهبر معرفی نمایند، و مردم را به نیروهایی مبارز بدل کنند که بتوانند نظام موجود را سرنگون و حکومت اسلامی را مستقر سازند (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۵۳).

اگرچه تصویر مشخصی از حکومت اسلامی برای عموم مردم در دسترس نبود، اما اعتماد بی‌سابقه مردم به شخص امام خمینی به عنوان یک رهبر دینی کاریزماتیک و پیامبرگونه، موجب شد تا آنان بدون تردید به سمت هدفی که وی ترسیم کرده بود، حرکت کنند. شعار معروف «جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم، نه یک کلمه زیاد» با وجود ابهام در محتوا برای بسیاری از مردم، به دلیل اعتقاد و اعتماد به امام، مقبول و مسموع واقع شد (Haghighat, 2000: 274). همین ویژگی کاریزماتیک امام باعث شد تا نه تنها توده‌های مذهبی، بلکه بسیاری از روشنفکران، متخصصان، و نیروهای مدرن جامعه نیز پشت سر او قرار گیرند (Katouzian, 2009: 21). اسلام شیعی، هم از لحاظ سازمانی و هم فرهنگی، توانست به موتور محرکه‌ای برای انقلاب بدل شود. شبکه مساجد و نهادهای مذهبی که در سراسر کشور گسترده بود، نقشی حیاتی در هماهنگ‌سازی مقاومت شهری ایفا کرد و به مقابله با سرکوب مسلحانه رژیم کمک رساند (Skocpol, 1982: 275). گفتمان انقلابی شیعه در دهه ۱۹۷۰، نارضایتی‌های انباشته سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را به یک بحران بالفعل بدل ساخت. شبکه گسترده‌ای از حدود ۸۰ هزار مسجد و بقاع متبرکه، با خدمت‌رسانی به بیش از ۱۸۰ هزار روحانی، در توزیع تبلیغات اسلامی انقلابی نقشی محوری داشت (Zabih, 1979: 20).



روشنفکران جوان نیز به اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی انقلابی روی آوردند که ضدیت با غرب و تأکید بر فرهنگ و اقتصاد بومی از ویژگی‌های اصلی آن بود (Bashiriyeh, 1982: 70).

برخی پژوهشگران، سقوط شاه را ناشی از تقابل مدرنیزاسیون غرب‌گرایانه و ساختارهای سنتی، مذهبی و فرهنگی جامعه ایران می‌دانند. نقض حقوق بشر ناشی از برنامه‌های نوسازی، نفرتی مضاعف نسبت به شاه و مدل غربی توسعه ایجاد کرد و این فضای منفی به سود گفتمان بدیل امام خمینی تمام شد (Amuzgar, 1991: 37). در این میان، روشنفکران لیبرال نیز گمان می‌کردند که پس از سرنگونی شاه، نظامی دموکراتیک مستقر خواهد شد و همین گمان، آنان را به حامیان صریح انقلاب بدل کرد (Afkhani, 1985: 176). در جریان مبارزه، ائتلاف و گفت‌وگو میان روحانیون انقلابی و طبقه متوسط مدرن، نوعی سازگاری میان ایده حکومت اسلامی و نهادهای مدرن مانند انتخابات، قانون اساسی و پارلمان ایجاد کرد. شعار معروف «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» بازتابی از همین تلفیق است (Kamali, 1997: 182).

از این رو، انقلاب اسلامی حاصل ائتلافی میان اقلیت مختلف جامعه بود: از روحانیون شیعه و روشنفکران مسلمان گرفته تا بازاریان مذهبی، کارگران، دانشجویان رادیکال، طبقه متوسط مدرن و جوانان مهاجر روستایی که از سیاست‌های سکولار و اقتصادی شاه ناراضی بودند (Goldstone et al., 2022: 867). از این رو، رهبری ایدئولوژیک در این ائتلاف چندطبقه‌ای، حمایت اقلیت مختلف مردم را برای سرنگونی یک سیستم موجود به نام آلترناتیو جدید (Skocpol, 1994: 241)، در یک هویت برنامه دار مبتنی بر ایجاد حکومت اسلامی بسیج کرده بود.

۶- هویت مشروعیت بخش و تثبیت حکومت اسلامی در جمهوری اسلامی ایران

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری آیت‌الله خمینی، بسیاری از ناظران غربی امیدوار بودند که لیبرال‌های غرب‌گرا نقش اصلی در نظام جدید ایفا کنند، اما روحانیون شیعه به تدریج با حذف رقبای سکولار و لیبرال، ساختار قدرت را در اختیار گرفتند. قانون اساسی جدید، اختیارات گسترده‌ای برای رهبری دینی و فقها در نظر گرفت (Skocpol, 1982: 276). این تغییرات، بازتاب یک هویت مشروعیت‌بخش اسلامی بود که با شکل‌گیری دولت ملت سازگار شده و حول آن معنای جدیدی از حاکمیت شکل گرفت (Watson, 1997: 135). پس از انقلاب، روحانیون با بسیج توده‌ای، کنترل مراکز قدرت همچون مجلس، دادگاه‌ها و سپاه را به دست گرفتند و نهادهای اسلامی را جایگزین نهادهای سابق کردند (Skocpol, 1982: 278). در واقع، انقلاب اسلامی، دین را به بستر اصلی کنش سیاسی و اجتماعی تبدیل کرد و بر پایه آموزه‌های شیعه، اسلام را محور زندگی سیاسی قرار داد (قهرمانی‌نژاد شایق و بلباسی، ۱۳۹۶: ۱۸۱). به گفته آموزگار، ایرانیان با رویکردی عمل‌گرا، نظم جدید دینی را پذیرفتند (Amuzegar, 1991: 100). در همین راستا، شورای انقلاب برای هدایت انقلاب و مقابله با کاستی‌های دولت موقت، ساختارهای اجرایی را به کنترل درآورد (ضابط‌پور و علویان، ۱۴۰۰: ۲۱۵).

تدوین قانون اساسی جدید به کشمکش بین بازرگان و طرفداران ولایت فقیه انجامید. لیبرال‌ها به دنبال الگویی جمهوری خواهانه با محتوای دموکراتیک بودند، اما امام خمینی تأکید داشت که اسلام به‌تنهایی کفایت می‌کند و نیازی به صفت «دموکراتیک» ندارد (Abrahamian, 2008: 162-163). در نتیجه، قانون اساسی ولایت فقیه را نهادینه کرد و جمهوری اسلامی بدون پیوند با انقلاب اسلامی فاقد هویت دینی تلقی شد (ضابط‌پور و علویان، ۱۴۰۰: ۲۱۶). شیوع جنگ هشت ساله بین ایران عراق که تحت حمایت کشورهای غربی قرار داشت، به دلیل وحدت گفتمان هویت؛ ارزش‌ها و ویژگی‌های هویت اسلامی بین جامعه ایران



ترویج و با مقبولیت همراه شد. تقریباً می توان گفت که با نگاهی به فرهنگ ایثار، شهادت طلبی، قناعت، ساده زیستی در این دوره ، اکثر ایرانیان ویژگی های هویت اسلامی تحت نظام جمهوری اسلامی ایران به مثابه هویت مشروعیت بخش پذیرفته بودند (آقاجانی و عباس تبار، ۱۴۰۰: ۳۷). در این زمینه، بازارها حتی پس از انقلاب نیز مراکز مهم توزیع مجدد باقی ماندند و در جنگ ایران و عراق به عنوان یک نهاد جیره بندی نقش کلیدی داشتند. همچنین، سیاست های دولت از بازاریان حمایت می کرد (Kamali, 1997: 186). در جریان جنگ، شبه نظامیان به یک نیروی نظامی تمام عیار به نام سپاه پاسداران انقلابی (ارتش سپاه پاسداران) تبدیل شدند. تعداد سپاه پاسداران با سرپرستی خود به ۱۲۰۰۰۰ نفر می رسید و دارای واحدهای کوچک دریایی و هوایی خود بود. آنها همچنین حدود ۲۰۰۰۰۰ داوطلب جوان و پیر را در یک نیروی پشتیبانی موسوم به بسیج مستضعفین تحت کنترل داشتند. نظام جدید بسیاری از ارتش قبلی را به عنوان اصلی ترین نیروی جنگی حرفه ای خود حفظ کرد (Abrahamian, 2008: 175). از این رو با تثبیت انقلاب اسلامی در پرتو دولت جمهوری اسلامی، هویت هایی که تا آن زمان در قالب هویت های مقاومت و برنامه دار ترویج می شدند، به عنوان هویت های مشروعیت بخش حاکمان جدید شناخته شدند. در واقع، منظومه فکری امام خمینی(ره) در ارتباط با بدنه جامعه باعث شد که مذهب تشیع، زمینه هویت مقاومت را فراهم کند و حتی آن را به هویتی برنامه دار و مشروعیت بخش تبدیل کند.

نتایج تحقیق: کاربست منظومه فکری امام خمینی (ره) بر اساس هویت سه گانه کاستلز

برسازی هویتی اندیشه های امام خمینی (ره)

مقاومت

تقابل با رژیم پهلوی → ایدئولوژی اسلام

برنامه دار

وقوع انقلاب اسلامی → حکومت اسلامی

مشروعیت بخش

تثبیت انقلاب اسلامی → تناسب دولت و جامعه

(منبع: یافته های تحقیق)

نتیجه گیری

آنچه انقلاب اسلامی ایران را از سایر انقلاب های گذشته متمایز می کند، دین و آموزه های اسلامی است که کل ایدئولوژی انقلاب بر آن استوار است. به عبارت دیگر می توان گفت که دین موتور محرکه انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بود. اما تأثیر رهبری دینی در روند پیروزی انقلاب اسلامی، بسیار قوی تر از خود دین بود، هرچند نمی توان مرز مشخصی بین این دو عنصر ترسیم کرد. اصالت انقلاب ایران برخاسته از فرهنگ ایرانی و ساختارهای اجتماعی ایران بود. این فرهنگ، سبکی از سیاست ایرانی را شکل داد که در طول قرن ها بارها توسط انقلاب ها مختل شد. در این زمینه، مدرنیزاسیون شاه برای فرهنگ سنتی ایران، هرگز انعطاف پذیری به همراه نداشت. مدرنیزاسیون شاه تهدیدی بزرگ برای فرهنگ ایران بود. به طور سنتی، رژیم های سیاسی ایران کاملاً اقتدارگرا به



نظر می‌رسید. این اقتدار غیرمنعطف به عنوان انسجام و متحد نگه داشتن جامعه عمل کرد. اما هر زمان که رژیم تضعیف می‌شد، رژیم بلافاصله توسط جامعه خاموش که عموماً وفادار و مطیع رژیم بود، به چالش کشیده شد. انگیزه‌های دینی در اختیار همه افراد جامعه بود و در نهایت شکل مدرن شده اسلام را احیا کرد. دین راهی عالی برای گروه‌های اجتماعی برای ابراز نارضایتی خود از رژیم به نظر می‌رسید. در این زمینه نوآوری‌های ایدئولوژیک امام خمینی (ره)، مجموعه جایگزین‌های موجود را در تقابل با سیاست‌های شبه مدرنیستی رژیم پهلوی افزایش داد که به عرصه‌ای برای شکل‌گیری هویت مقاومت تعیین پیدا کرد. در واقع، در دوران پهلوی دوم، می‌توان به نقش تعیین‌کننده منظومه فکری متجددانه امام خمینی (ره)، در پرورش و ساخت هویت‌های مقاومت در برابر ارزش و سیاست‌های مورد نظر محمدرضاشاه اذعان داشت. به ویژه آنکه در فرآیند به اصطلاح مدرنیزاسیون، بخش بزرگی از مردم که از نظر اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در سراسر جامعه محروم بوده‌اند، خود را در برابر ارزش‌های غربی - لیبرال بی تفاوت دانسته‌اند. سپس این هویت با توجه به تأثیر نوآوری ایدئولوژیک امام خمینی در فرآیندهای تصمیم‌گیری اپوزیسیون، در ایجاد بحران و رسیدن به مقاطع حساس تغییر انقلابی بسیار تأثیرگذار بوده است. تا آنجا که هدف اپوزیسیون اسلامی را از اصلاح دولت به جایگزینی آن با یک دولت اسلامی تغییر داده است. وی مدل جدیدی از حکومت متشکل از فقیهان ارائه کرد. امام خمینی (ره) با طرح‌ریزی الگوی اسلامی حکومت‌داری، نه تنها تفاسیر سنتی از جدایی دین و سیاست را به چالش کشید، بلکه مشارکت فعال فقها در سیاست و حاکمیت را مشروعیت بخشید. تفسیری که به عرصه‌ای برای یک هویت مقاومت و سپس هویت برنامه‌دار در جهت انقلاب سیاسی تعیین یافت. پس از انقلاب اسلامی و در کشاکش جنگ قدرت میان عوامل داخلی و خارجی، امام خمینی (ره) در تبدیل هویت برنامه‌ای به هویت مشروعیت بخش، طرح‌واره‌هایی جهت احراز و تثبیت آن در جمهوری اسلامی ایران ترسیم نمود که با نزدیک کردن بدنه دولت با مردم، به واسطه قانون اساسی و نقش مردم در آینده سیاسی کشور در قالب مردم سالاری دینی در جهت تثبیت انقلاب اسلامی ایران گام برداشت.



منابع

فارسی

- آقاجانی، یاسر و عباس تبار، رحمت (۱۴۰۰)، بررسی هویت سیاسی و فرهنگی جوانان دهه های اول و چهارم انقلاب اسلامی ایران (مطالعه ی موردی: شهرستان بابلسر)، جامعه شناسی نهادهای اجتماعی، شماره ۱۷.
- حاتمی، عباس (۱۳۹۸)، تحلیل تطبیقی شیوههای تأمین منابع مالی القاعده و داعش: رهیافتی در اقتصاد سیاسی تروریسم، دوفصلنامه مطالعات اقتصاد سیاسی بینالملل، دوره دوم، شماره ۲.
- حسینیان، روح الله (۱۳۸۳)، چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران (۱۳۴۳-۱۳۵۶)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۷)، ولایت فقیه: حکومت اسلامی، تهران: دفتر حفظ و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ سیزدهم.
- صادق نیا، مهراپ (۱۳۹۷)، انقلاب اسلامی و هویت پایداری، اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۱۵.
- ضابط پور کاری، غلامرضا و علویان، مرتضی (۱۴۰۰)، واکاوی نسبت میان انقلاب اسلامی با جمهوری اسلامی، سیاست متعالیه، شماره ۳۳.
- علویان، مرتضی و ابراهیمی، علی (۱۴۰۳)، وابستگی به مسیر و نقش ایدئولوژی عمیق در جدال میان دولت و جامعه بر وقوع انقلاب اسلامی، دانش سیاسی، شماره ۴۰.
- قهرمانی نژاد شایق، بهاءالدین و بلباسی، میثم (۱۳۹۶)، انقلاب اسلامی به مثابه هویت جدید در عصر غلبه غرب و شرق، پژوهش های انقلاب اسلامی، شماره ۲۰.

انگلیسی

۱. Abrahani an, Ervand (۲۰۰۸), a hi story of modern Iran, Cambri dge Uni versi ty Press, NewYork.
۲. Afkhami , Ghol amR (۱۹۸۵), The I rani an Revol uti on: Thanat os on a Nat i onal Sca/e, Washi ngton DC: The M ddl e East Insti tute.
۳. Amuzegar , J ahangi r (۱۹۹۱), The Dynami cs of t he I rani an Revol uti on, NewYork: The Stat e Uni versi ty of NewYork Press.
۴. Arj onand, Sai d Ani r (۱۹۸۶), I ran' s Isl ami c Revol uti on i n Comparati ve Perspecti ve, Wörl d Pol i ti cs, Vol . ۳۸, No. ۳.
۵. Bashi ri yeh, Hbssei n (۱۹۸۲), The St at e and Revol uti on i n I ran ۱۹۶۲-۱۹۸۲, NewYork: St . Mart i n' s Press.
۶. Benard, Cherl y and Khal i l zad, Zal nay (۱۹۸۴), The Government of God, I ran' s Isl ami c Republ i c, NewYork: Col umbi a Uni versi ty Press.
۷. Cal abrese, Andrew (۱۹۹۹), The i nformati on age accordi ng to Manuel Castells, Internati onal communi cati on associ ati on, Vol ume ۴۹, Issue ۳.
۸. Castel l s, Manuel (۲۰۰۰), Gl obal i sati on, I denti ty and t he St at e, Soci al Dynami cs ۲۶:۱.
۹. Castel l s, Manuel (۲۰۱۰ a), Gl obal i sati on and I denti ty, Quaders de la Medi terràni a ۱۴, Avail abl e: [ht t ps://www.ined.org/wp-content/uploads/2010/08/Globali-sati-on-and-Identi-ty.pdf](https://www.ined.org/wp-content/uploads/2010/08/Globali-sati-on-and-Identi-ty.pdf)



۱۰. Castells, Manuel (۲۰۱۰ b), *The Power of Identity*, Second edition With a new preface, Blackwell Publishing Ltd.
۱۱. Eisenstadt, Michael (۲۰۱۱), *Iran's Islamic Revolution: Lessons for the Arab Spring of ۲۰۱۱?*, Strategic Forum National Defense University.
۱۲. Fanani, Ahmad Fuad (۲۰۱۲), *The Export of Islamic Revolution in Iran and Its Threat for the US, the Soviet Union, and Arab Countries*, *Journal Afkaruna*, vol .۸, no. ۱.
۱۳. Foran, John (۱۹۹۳), *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from ۱۵۰۰ to the Revolution*. Boulder, CO: Westview Press.
۱۴. Goldstone, Jack (۲۰۰۹), "Rethinking Revolution: Integrating Origins, Processes, and Outcomes", *CSSAAME*, vol , ۲۹, no. ۱.
۱۵. Goldstone, Jack A (۲۰۰۱). *toward a fourth generation of revolutionary theory. Annual Review of Political Science*, Vol ۴.
۱۶. Goldstone, Jack et al (۲۰۲۲), *Handbook of Revolutions in the ۲۱st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*, Springer International Publishing.
۱۷. Haghghat, Seyed Sadegh (۲۰۰۰), *Six theories about the islamic revolution's victory*, Alhoda UK, The centre for cultural and International studies.
۱۸. Hoggund, Eric (۱۹۸۱), *Dictatorship and Development* Fred Haliday, *Iranian Studies*, International Society of Iranian Studies, Vol . ۱۴, No. ۱/۲.
۱۹. Hoggund, Eric (۱۹۸۶), *Social Origins of the Revolutionary Cergy*, Syracuse University Press.
۲۰. Jones, Stephen et al (۲۰۰۹), *The Islamic Republic of Iran: An introduction*, RESEARCH PAPER ۰۹/۹۲.
۲۱. Kanali, Masoud (۱۹۹۷), *The modern revolutions of Iran: Civil society and state in the modernization process*, *Citizenship Studies*, ۱:۲.
۲۲. Katouzi an, Hona (۲۰۰۹), *The Iranian Revolution of February ۱۹۷۹, in The Iranian Revolution at ۳۰*, The Middle East Institute Viewpoints.
۲۳. Katouzi an, MA (۱۹۷۸) *Oil versus agriculture a case of dual resource depletion in Iran*, *The Journal of Peasant Studies*, ۵:۳.
۲۴. Mackey, Sandra (۱۹۹۸), *The Iranians*, New York: Penguin Group.



۲۵. Mlani , Mohsen M (۱۹۸۸), *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, London: Westview Press.
۲۶. Maddel , Mansoor (۱۹۹۳), *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*, New York: Columbia University Press.
۲۷. Motahedeh, Roy (۱۹۸۵), *The Mantle of The Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York: Simon and Schuster.
۲۸. Ramazani , K (۲۰۰۴), *Ideology and Pragmatism in Iran's Foreign Policy*, Middle East Journal , Vol . ۵۸, No. ۴.
۲۹. Salehi , MM (۱۹۸۸), *Insurgency Through Culture and Religion, the Islamic Revolution of Iran*, New York, London: Praeger.
۳۰. Shadnahr, Mehdi (۲۰۱۲), *Ideology and the Iranian Revolution*, available: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=۱۹۹۹۸۲۶
۳۱. Sharma, Priya raj and aravind, aju (۲۰۱۴), *Depiction of islamic revolution of ۱۹۷۹ in narjanesatrapp's*, International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol . ۲, Issue ۱.
۳۲. Skocpol , Theda (۱۹۸۲), *Rentier State and Shi 'a Islami n the Iranian Revolution*, Theory and Society, Vol . ۱۱, No. ۳.
۳۳. Skospol , Theda (۱۹۹۴), *Social Revolutions in the Modern World*, New York: Cambridge University Press.
۳۴. Stets, jan and Serpe, Richard T (۲۰۱۳), *Identity Theory*, available: <file:///C:/Users/DELL/Desktop/IdentityTheory۲۰۱۳.pdf>
۳۵. Watson, Sophie (۱۹۹۷), *Information, urbanism and identity: perspectives on the current work of Manuel Castells*, City, ۲:۷.
۳۶. Zabi h, Sepehr (۱۹۷۹), *Iran's Revot utinary Upheavat* , San Franci sco: Al cheny Books.